

Title	「精神の証言」：ベルリン期ヘーゲルの宗教哲学的宗教史研究とヤコビ批判
Author(s)	下田, 和宣
Citation	宗教学研究室紀要 (2013), 10: 31-52
Issue Date	2013-11-29
URL	http://dx.doi.org/10.14989/179579
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

「精神の証言」—— ベルリン期ヘーゲルの宗教哲学的宗教史研究とヤコービ批判

下田和宣

Zeugnis des Geistes. Religionsphilosophische Religionsgeschichtsschreibung bei „Spätphilosophie“ Hegels und ihre Kritik an Jacobi.

Kazunobu SHIMODA

Phänomenologie des Geistes (1807) konzipierte Hegel bei der ersten Publikation als ein zum philosophischen System einführender Teil. Später in den zweiten und dritten Auflagen der *Enzyklopädie* (1827, 1830) kritisiert er selbst dagegen so ausdrücklich das bewusstseinstheoretische Denkmodell dieses Hauptwerkes, dass der *Phänomenologie* die Rolle der „Einleitung zu Wissenschaft“ nunmehr entzogen wird. Das Ziel meines Aufsatzes liegt also darin, anhand dieses Wandels die Eigentümlichkeit der sozusagen „Spätphilosophie“ Hegels zu verdeutlichen.

Eine neue Denkweise Hegels spiegelt sich in der Konzeption von „Zeugnis des Geistes“ wider. Mit diesem aus dem Christentum herkommenden Wort schildert er eine Genealogie in der europäischen modernen Zeit, nämlich vom lutherischen Protestantismus über den Jacobischen Standpunkt des „unmittelbaren Wissens“ bis zur Hegelschen Religionsphilosophie. Die Idee, dass der Geist sich selbstzeugt, zeigt Hegel zufolge nicht mehr eine religiöse Bekenntnis, sondern die philosophische selbstbezügliche Struktur der „in sich vermittelten Unmittelbarkeit“, deren theoretische Potentialität sich zu seiner Betrachtung der Religionsgeschichte erweitern lässt.

Der Unterschied zwischen Jacobi und Hegel taucht insofern deutlich auf, als Hegel den doppelten Charakter vom „Zeugnis des Geistes“ interpretiert. Einerseits erläutert Hegel zwar darin ebenso wie Jacobi die sichselbstoffenbarende Bewegung des Geistes. Aber zugleich betont Hegel ein anderes, sich selbst verbergendes Moment der Religion als Gestaltung zum historisch Positiven (bzw. bildliche Symbole, Mythen und Kulte): anders als Philosophie im Bereich des „Begriffs“ manifestiert sich der Geist durch die

unbekannte, undurchsichtige Dimension der „Vorstellung“. Bemerkenswert ist, dass hier Hegel ein gar nicht auf die Philosophie reduzierbares Forschungsgebiet der „Religions“-philosophie erschließt. Die Aufgabe, die Religionsgeschichte als komplexe Bewegung von „Entkleidung/Bekleidung“ des Geistes darzustellen, kann *Phänomenologische* Denkweise nicht erfüllen, weil sie wesentlich von der Erfahrung zur Wissenschaft linear übergeht. So läßt sich das „Nachdenken“ über die kulturgeschichtlichen Phänomene als ein Typus vom „post-phänomenologischen“ Denken der Hegelschen Spätphilosophie bezeichnen.

【目次】

はじめに 「晩年のヘーゲル」と『精神の現象学』

1. 『エンツュクロペディー』第三版（1830）25 節注解における『現象学』の位置づけ

2. 「現象学モデル」と「追思惟モデル」

3. ヘーゲル「精神の証言」論の形成

3. 1. キリスト教

3. 2. ヤコービ

3. 3. 精神の証言と宗教的なもの

4. 表象的形成の暗い場所としての「精神の証言」

おわりに 「ポスト現象学」的パラダイムにおける『精神の現象学』と「宗教史の宗教哲学」の可能性

はじめに 「晩年のヘーゲル」と『精神の現象学』

本稿の狙いは、ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）の晩年、すなわち彼が主にベルリン大学で講義活動を行っていた時期（1818-1831）における、その思索の基盤と独自性を明らかにすることにある。「後期ヘーゲル」ないしは「晩年のヘーゲル」という枠組みはあまり一般的ではないし、漠然としているのであるが、とりわけこの時期の特質を取り出すという本稿の問題設定は、次のような研究状況を背景としている。

文献学的研究の進展および資料状況の改善によって、ベルリン期のヘーゲルは、恣意的な編集が問題視されていた旧講義録から解放されつつあり、新版講義録を利用した各分野における問い直しはすでに大きな蓄積が見られる。にもかかわらず、「晩年のヘーゲル」の思索全体を支えていた基盤と時代状況を問題とすることがいまだあまりなされていないのはなぜだろうか。そこには、個別研究の進展によって逆に全体像が見えにくくなるという研究一般の問題もさることながら、それとは別に、ヘーゲル哲学に向けられた研究関心における特殊な事情があるように思われる。

第一に、20 世紀初頭より継続するヘーゲル哲学に対する研究関心が、発展史的観点により、とりわけ「若きヘーゲル」やイエーナ期（1801-1807）という比較的初期に向けられてきたことが挙げられる。この分野の研究はすでに大きな成果を挙げており、いわゆる「イエーナ体系構想」において、『哲学的諸学のエンツュクロペディー』（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, 1827, 1831。以下『エンツュクロペディー』）として提示される後年の哲学体系の骨格がすでに形成されているということは、ヘーゲル研究において広く認められている。とはいえ、この研究上の「常識」が、後年の体系における独自性を取り出そうとする試みにとってひとつの障壁となっているのではないだろうか¹。

そこから第二に、果たして「後期ヘーゲル」の特質なるものが仮に見いだされたとしても、そこに哲学的に有意義なものが出てくるのかどうか、という疑いが生じているように思われる。狭義の専門研究のみならず 20 世紀の哲学的関心が初期ヘーゲルやイエーナ期、そしてとりわけ『精神の現象学』（*Phänomenologie des Geistes*, 1807。以下『現象学』と略記）に向けられたのは、それらの資料に晩年のヘーゲルには見られない（とされた）生き生きとしたものが感じられたからである。『現象学』の積極的な意義とその形成を求めること自体は意義のあることであり、20 世紀的状况においてヘーゲル哲学を生かす可能性を拓いたのも『現象学』研究であったのはたしかである。しかし、こうした関心潮流において、晩年の体系は哲学的なダイナミズムの喪失であり、ある種の「退行」としてのみ捉えられてきたのではないだろうか。その結果、後期ヘーゲル哲学の特質が、資料がほぼ出そろってきた今でもなお、主題化されないまま残されているのではないか。

本稿では、以上の問題状況を受け、『現象学』の位置づけ変化というヘーゲル哲学の形成史上の事実を論述の起点とすることで、むしろその思索の固有性を、言うなれば「ポスト現象学」的なものとして、積極的に性格づけることを目指す。よく知られているように、『現象学』は、元来『学の体系 第一部 意識の経験の学』(System der Wissenschaft. Erster Teil. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins) という題名を与えられていたが、それが後に消去され、改めて現在に知られる『精神の現象学』となった。それによって著作が執筆当初に与えられていた、学的体系への必然的導入としての位置づけもまた取り払われたわけであるが、まずこの変更によって成立する思考の固有性を明らかにすることが肝要であろう。

もちろん他方で、晩年のヘーゲルが同時に『現象学』第二版を企てていたのもまた事実である。『現象学』はその内実に至るまですべて廃棄されてしまったのではない、という点も含め、「ポスト現象学」的思惟の可能性は問われるべきであろう。この点こそ、『現象学』以前のイエーナ体系構想と後年における諸学の哲学的体系とを分かつ点なのである。

「ポスト現象学」の思索はいくつかの鍵概念によって特徴づけられる。ここでとりわけ注目されるのは、「追思惟」と「精神の証言」という二つの概念である。どちらも「媒介された直接性」という思惟の活動に特有な解釈学的あり方を違った側面から表現したものであるが、これらの概念が互いにいかに接続するかを確認することによって、ヘーゲルの企てる「哲学的諸学」というプロジェクトの及ぶ範囲を確定することができる²。そのなかでも本稿ではとくに、ヘーゲル宗教哲学における宗教史研究の意義を検討し、「文化哲学」の歴史におけるヘーゲル哲学の位置づけを確定するという研究課題に対する着手点を提示する。

1. 『エントュクロペディー』第三版(1830) 25 節注解における『現象学』の位置づけ

まずは『現象学』が出版当初どのような位置づけのもとで計画されたものであったか、いかなる点においてヘーゲル自身がその問題点を理解するようになったかを、第三版『エントュクロペディー』25 節注解を頼りに確認しよう。「それゆえ私の『精神の現象学』は出版の時には学の体系の第一部 (der erste Teil des Systems der Wissenschaft) と題されていたのであるが、そこでは第一の、最も単純な精神の現象、すなわち直接的意識から始まり、その弁証法を哲学的学の立場にまで発展させるという道が採られていたのであり、その立場の必然性はこの道行きによって示されるのであった」(EZ3, §25Anm., S.68)。まず『現

象学』は「直接的意識」が「学」へと高まることの必然性を示すことによって「学」そのものを日常的意識に対して正当化するという意味合いを持っていたとされる。その意味で、「意識の経験の学」(die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)としての『現象学』は「学の体系の第一部」として、体系そのものに対しいわば導入的な位置づけを与えられていた。

とはいえ、この議論構成は後年のヘーゲルの眼にはどのように映っていたのであろうか。「それはしかし単なる意識の形式的なものに (beim Formellen des bloßen Bewußtseyns) 留まっているわけにはいかなかった。というのも哲学的な知の立場は同時にそれ自身で最も内容豊かで具体的なものだからである。したがって結果として明らかとなるように、その立場はまた、例えば道德、人倫、芸術、宗教といった意識の具体的な諸形態 (die concreten Gestalten des Bewußtseyns, wie z.B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion) を前提としていたのである」(EZ3, §25Anm., S.68-69)。『現象学』は意識経験の途上において「道德、人倫、芸術、宗教」の領域へと踏み込んでいくという構成を取っている。すなわちとりわけ著作の「精神」章と「宗教」章において意識が経過する歴史文化的な諸事象の展開が、学へと至る必然的な過程として構想されていたわけである。しかしこれらの具体的内容の展開そのものは、意識経験に依存するわけではない、とヘーゲルはここで思い直している。むしろ意識経験はそれらの具体的歴史的諸事象の展開を前提している、というのである。この関係が不可逆的なものであるかぎり、意識経験は第一のものであることはできない。

「内実の、すなわち哲学的学に固有の諸部門の対象の発展 (Die Entwicklung des Gehalts, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft) は、したがって同時に、単にさしあたり形式的なものに制限されて現象するかの意識の発展それらの具体的な諸形態へと入っていくが、しかしその背後でかの内実の発展が、即自としての内容 (der Inhalt als das Ansich) が意識と関係するかぎり、いわば先行していなければならないのである」(EZ3, §25Anm., S.69)。意識経験は「内実」ないし「学の諸対象」の「発展」を前提とし、その内容と関わる。しかしその具体的な諸事象の「内容」は意識経験に先立ち、「即自」的に、すなわち意識とは別のところでそれ自体として先行的に形成されていなければならないのである。世界史上における「道德、人倫、芸術、宗教」等の事柄の先行的形成が、意識経験の背後にある。とすれば、「直接的意識」を出発点として仮定するのは、この先行形成を抽象することにほかならない。

これらの点を受けてヘーゲルは哲学体系への導入として『現象学』を置くことを断念したわけであるが、だからと言ってその難点を克服する、何らかの新しい導入を用意できたわけではない。26 節から展開される「客観性に対する思想の態度」 (§§26-78) はたしかに導入の目的で叙述された哲学史であるが、それはあくまで「暫定的」なものにすぎない。すなわち導入とはいえ、「意識の経験から学へ」あるいは「感性的確信から絶対知へ」という形の必然性をもって機能するわけではもはやないのである³。

そもそも、複合的な歴史的事象の形成を単一の仕方では論じることができないわけだから、ここで断念されているのは、単に「意識経験」というスタイルでの導入だけではない。むしろ、経験から学へという単線的な移行モデルそのものが拒否されているのである。ここに、意識論的哲学からの離反を見て取ることは容易であろう。

2. 「現象学モデル」と「追思惟モデル」

この変更によって、たしかに「論理学」から開始される体系が前面化するわけであるが、本稿では体系そのものの叙述を検討するというよりも、『現象学』に代わってその体系叙述を保持しているものとはなにかを問うことにしたい。

まず、ヘーゲルがベルリン期において強調する「追思惟」(das Nachdenken)という概念に着目しよう⁴。25 節に先立つ『エンツュクロペディー』「論理学」「予備概念」19 節からの数節で、ヘーゲルは「追思惟」の概念を展開することによって、「論理学」と「形而上学」の一致としての「思弁的論理学」の地平を開示しようとする。その簡素な議論はあらゆる意識経験の総覧である『現象学』との著しい対照をなしている。ヘーゲルはここで認識論的な対象関係の三つの段階、すなわち対象との直接的な「感性的直観」(die sinnliche Anschauung)、複数のそれらを「自己」のもとに取りまとめる像形成としての「表象」(die Vorstellung)、そして表象像に普遍性と必然性を付与する「思惟」(das Denken)の三つの作用の連結を説明することで、自らの「思弁的論理学」の立場を開示しようとするのである。ここでの「思惟」は、本質的に対象を持つから「追思惟」であると同時に、その対象を抽象して概念化することによって自己化する、とされる。この自己性と対象性、主観性と客観性との同一に思惟の本性がある、だから純粋思惟の学である「論理学」もまたそれ自身において対象を持つ、とヘーゲルはまとめている。要するに、そのつどの経験はすべて、それが思惟を介するかぎり、学的な地平へと接続すると言っているのである。であれば、意識は絶対知へと至るために自己の真理性をすべて喪失する「絶望の道」(PhG, S.56)をもはや潜り抜ける必要はない。

ここで注目したいのは、いわばこの「追思惟モデル」は、『現象学』が前提していたような「意識経験から学へ」という単線的な「導入」の思考法とは両立しない、という点である。「追思惟モデル」によって確保される学体系は、『現象学』が抱えていたような循環の問題、すなわち意識経験の可能性はそこへと至るべき学的展開をすでに前提としている、という問題を免れている。

また、「現象学モデル」において、「経験」はその弁証法的運動構造によって学へと至る道を拓くものであった。それとともに、学の境地においても、学が自らの「実在性」を保証するために、経験は自己をそこへと「外化」(Entäußerung)するという行為において再び要請されるものであった⁵。すなわち、経験から学へ、学から経験へ、という往復的・円環的構造が「現象学モデル」においては見られたのに対し、「追思惟モデル」において学は常に経験に伴っており、事象に対して「居合わせ」(dabeisein)ている。学は経験を独自に自己化することによって得られるものであるが、その個々の思惟の行為自体がここでは学を形成するものなのである。したがって「追思惟」においても個別的な経験からの「高まり」が示されるわけであるが、「現象学モデル」においては学への「高まり」には経験の全体が要求されるのに対し、「追思惟モデル」では、たしかにその最終的な根拠づけは同様に諸学の体系全体をもってなされるものであるが、諸事象における学的性格はそれでもなおそのつどの思惟によって確保されるものなのである。したがってここでは、経験そのものが体系性を要求されているわけではない。

ここで注意しなければならないのは、学を開示する『現象学』と開示された学の記述である『エンツュクロペディー』、という体系構造上の位置づけの違いではない。むしろ後者における「哲学的諸学」の体系が、「導入」という概念によって不可避免的になされていた学と経験との区別を破棄したところではじめて構想されうる、ということである。すなわち「追思惟モデル」の採用は同時に不可避免的に「現象学モデル」の破棄によってなされるのである。

とはいえ、学への必然的導入としての『現象学』の理念を放棄することによって、ヘーゲルはシェリング的な同一哲学の立場に逆戻りしたわけではない。むしろ「経験的諸学」に対して、その成果を受容しつつ「哲学的諸学」を構築するという時代的課題のもとで、経験そのものへと向かう論理を彼は要求したのである⁶。したがって彼は「導入」という事柄、すなわち経験と学との接続そのものを放棄したわけではない。むしろただひとつの導入、必然的な学的導入あるいは「学の体系 第一部」というコンセプトを、実現不可能な理想としてではなく、むしろ「哲学的諸学」という構想に相応しくないものとして放棄したのであると考えられる。

このことを裏書きするかのように、ヘーゲルはベルリン期の様々な文脈においてなお学への移行の可能性を、「暫定的」なものという留保付きで語っている。それは『エンツュクロペディー』「予備概念」の「客観に対する思想の態度」だけではない。すでに見たように、「経験的諸学」(EZ3, §12)、そして哲学史そのもの⁷、あるいは後述するように、歴史経験や宗教経験もまた、哲学への入り口となりうる。要するに、追思惟の概念を方法化することによって、ヘーゲルは学への導入という構想を否定したのではなく、いわば複数化したわけである。こうした構想は、すでに確認したように、『現象学』において採用

されていた思惟モデルそのものを乗り越えたところに成立する。とすれば、「追思惟モデル」の思考法は「ポスト現象学的」として規定することが可能なのである。

3. ヘーゲル「精神の証言」論の形成

「追思惟」の概念は体系構築へと向かうヘーゲルの探究の基盤を提供するものであるが、それは「経験的諸学」との関係においてのみならず、さらに歴史文化的諸事象との関連において、「精神の証言」（das Zeugnis des Geistes）という概念をめぐる一連の問題圏として具体化されることになる。やがて明らかになるように、この展開によって、「後期ヘーゲル」における「追思惟の哲学」は独特の哲学のスタイルを獲得することになる。

「精神の証言」は彼のベルリン時代の宗教論において中心的な位置を占めているものである。この語が明確に術語化されるのは、イェーナ期の体系構想でも、『現象学』でもない⁸。むしろようやくハイデルベルクからベルリンへと至る時期（1817-）において、その背景にあるキリスト教的な文脈も含めて積極的に使用され始めるのである。改版された『エントツクロペディー』「絶対精神」章の導入部において、「絶対精神の主観的意識は本質的に自己における過程であり、その直接的実体的統一は客観的真理についての確信としての精神の証言における信仰である」（EZ3, §555, S.543）と述べられている通り、「精神の証言」はとりわけ彼の理解する「信仰」（der Glaube）の在り方を示している。

3. 1. キリスト教

「精神の証言」について第一に確認すべきなのは、その語がヘーゲルのキリスト教およびプロテスタンティズムの理解に端を発しているということである。『法哲学』（1821）序文において、ヘーゲルは次のように述べている。「思想によって正当化されないようなものは心情においてなにも認めようとはしないという頑なさ、この偉大なる頑なさは近代に特徴的なものであり、なかんずくプロテスタンティズムに固有の原理（das eigentümliche Prinzip des Protestantismus）である。ルターが感情と精神の証言における信仰として企てたのは、さらに成熟した精神が概念において把握し、そうして今の世において自由になり、それによって見いだされんとしているものと同じものである」（GPR, S.27）。精神は自己

が認めるもの、証言するのみを受け入れるという原理の発見をヘーゲルはここではルターに帰しているが、もともとこのところでキリスト自身の信仰の基盤であるとされる。1827/28年哲学史講義序論には以下のようにまとめられている。

宗教一般は、通常であれば実定的な諸根拠に頼っているものであるが、とりわけキリスト教は本質的に、なにかを真と見なすためには、人間精神が居合わせて（dabei sein）なければならない、というところを性分にしている。あるいは宗教の真理は本質的に精神の証言を要求していると言える。キリスト教においてはこのことがはっきりと事実になっている。キリストはパリサイ人に対して、彼らが自分の教えに対してしるしや奇跡による証示を要求していることを非難する。彼は、真なるものを基礎づけるのは他ならぬ精神であるとはっきりと言っているが、それはすなわち、教えを受け入れるのはもはや真なるものではなく、精神の証言こそが本質的な基礎なのだということである。さらに精神の証言は、精神の自由についての、つまり精神が真と見なすところのものについての普遍的規定を含んでもいる。この精神の証言こそしたがって基礎なのである。（VGPI, S.301）

ヘーゲルがプロテスタンティズムにおいて捉えるのは、まずもってこの自由な主観性の持つ最終的な判断根拠としての「良心の内的権威」（VGPI, S.302）の発生であり、キリストの精神そのものである。精神自身の「居合わせ」を至上の根拠とするプロテスタンティズムは、教会あるいは教義の権威、あるいはさらに、神の権威すらも信仰の根拠とすることがない。ヘーゲルはまさにここに精神史上の画期を見ているわけであるが、彼がこの概念を利用する目的にはもうひとつの側面がある。キリスト教における「精神」（der Geist）ないし「聖霊」（der heilige Geist）の概念は、神と人とを結ぶ紐帯としての役割がある。すなわちキリストの受肉と贖罪の運動的性格を、とりわけヘーゲルは絶対者としての「ガイスト」として捉えるわけである。つまりキリスト教的「精神の証言」は、反権威的な主観的精神の証言でありながら、同時に「聖霊の証言」として、絶対者そのものの表現であると捉えられてもいるのである。精神自身の「居合わせ」（dabeisein）は、絶対者としての神が「自己のもとにある」（beisichsein）ということ、宗教においては同時に意味していなければならないのである。ヘーゲルが「精神の証言」というキリスト教から取り出した概念を積極的に活用しようとするのは、この概念に以上のような幅が含みこまれているからであると思われる。

3. 2. ヤコービ

キリスト教においては精神が自己自身を開示するとともに、その開示された自己としての精神が同時に絶対的な精神としての意味を持つ。しかし「信仰」概念を主観的精神と絶対精神の統一として定式化するこの「精神の証言」概念の活用範囲は、ヘーゲルによれば、宗教の領域に狭く限定されるものではなく、内的主観性の原理として、それは近代哲学が思惟において実現しようとしているものと同じものであるという。とりわけ、ヘーゲルは同時代におけるその典型的な現れを「直接知」（das unmittelbare Wissen）と呼ばれる哲学上の立場に求め、詳しく論じている⁹。

ヘーゲルによれば、「直接知」とは、ヤコービ（Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819）の思想が代表する時代的傾向であり、哲学的論証を典型とする知や思惟の作用に対して、心情への直接的感得を真理の座として捉える態度である¹⁰。プロテスタンティズムの発見した「精神の証言」の概念は、ヤコービの「直接知」に引き継がれ、哲学史の文脈へと移しこまれていく、とヘーゲルは推理する¹¹。しかし同時にここで注目すべきなのは、ヤコービによるキリスト教的信仰概念の変容である。たしかにヤコービは自由な主観性を究極的な根拠としつつ絶対的な他在の人格としての神の存在が我々に対して与えられていることを主張するわけであるが、その思想の射程はすでに宗教論の文脈を大きく越え出ている。

「精神の証言」が機能するのは宗教的な、すなわち絶対的な対象との関係におけるのみではない。「見ること」や「聴取すること」といった認識論的な感覚の次元において、また「自己」の実存に関わる存在論的な次元においても、「精神の証言」における自己と対象との直接的統一、対象のもとに「居合わせていること」と「自己のもとにあること」の統一という概念構造が引き継がれているのである。この「直接性」の構造を自らの戦略のかけ金として、ヤコービは数々の、メンデルゾーンに始まり、カント、フィヒテ、シェリング等との論争を企てることによって、「精神の証言」の思想的なポテンシャルを哲学的議論の場へともたしたのであった¹²。それにより「精神の証言」は脱キリスト教化され、教義から解放された人間の実存の原理を担う言葉となる。

ヤコービによる「人間的自由の、人間精神の承認」あるいは「精神の自由という原理」（VGP4, S.178）としての「直接性」の発見、ないしキリスト教からの拡張的転用は、哲学史上において見逃がすことのできない一歩を刻んでいるとヘーゲルは考えるのだが、その評価は両義的である。一方で、ヘーゲルによれば、「直接知」は知一般を有限性の領域に帰属させることで、カント的な理性批判と一致しながら、有限なものとしての知を放棄して絶対的なものへの飛躍の可能性を認める。その点で、ヤコービはカント的な批判哲学を越え出ているわけである（VGP4, S.167-174, EZ3, §61, S.100）。しかし他方で、その拡大によって、「精神の証言」は感性的・存在論的次元と超感性的・宗教的次元が同一視され、

混同されることになった。ヘーゲルが問題視するのは、「直接知」の立場は結局のところ、「精神の証言」の有効範囲を感性的次元まで引き下ろすことによって、宗教的なものの本質、すなわち絶対者との関係を見失ってしまった、ということである¹³。

以上のような哲学史的な筋道を立てることによって、ヘーゲルは自身の問題設定を明確にしようとする。ヘーゲルによれば、「直接知」の立場において、感性的レベルの体験表象と、宗教的な信仰における絶対者との関わりとの区別は消えてしまっている。言い換えれば、ここでは何が宗教的なものであるのか、何が日常的経験における事柄なのか具体的にわからなくなっている、とヘーゲルは断罪するのである。ではなぜ「直接知」の立場はこのような致命的事態に陥ってしまうのであろうか。ヘーゲルによれば、それはこの「直接性」が知をはじめとした「媒介」（die Vermittlung）一般、すなわちあらゆる関係性を排除することで獲得されるものとみなされているからである¹⁴。

ヘーゲルの戦略は明らかである。ヤコービの立場は「直接性」と「媒介」の対立、および「媒介」の排除を前提とする。それによってむしろ絶対的なものを見失ってしまう。したがって我々がなすべきなのは、この両概念を統一すること、あるいは「媒介」の作用、関係性の網目において、自己であることの「直接性」を探求することにある、とヘーゲルは提起するのである（EZ3, §66-69, S.107-110, VPR1, S.301-308）。

3. 3. 精神の証言と宗教的なもの

この「媒介された直接性」の概念をもとに、ヘーゲルは「精神の証言」を取り返そうとする。しかし、それはもはやキリスト教的なものへの回帰ではない。ヘーゲルはヤコービとともに「精神の証言」概念の自己回帰的構造そのものを取り出すが、そこから再び宗教の現象へと立ち戻る。精神は単にキリスト教としてだけではなく、他の諸宗教としても、自己を証言するのである。以下に、キリスト教をも、ヤコービをも超える形で構想されたヘーゲル哲学における「精神の証言」論の独自の射程を確認していくことにしよう。

1827年の宗教哲学講義においてヘーゲルは次のように述べている。「精神の証言は真実の証言である。この証言は多様でありうる。比較的一般的に、なにが精神に約束するのか、なにが精神において深い反響を呼び起こし、その内面においてそれを生み出すのかということは、決まっていないこともありうる。歴史において気高いもの、高貴なもの、神的なものが我々に内的に語りかける。それについて我々の精神が証言を与えるのである（In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Göttliche uns innerlich an; ihm gibt unser Geist Zeugnis）。さて、この証言はこのような一般的な共鳴、内面的な同調、共感に留まることもありうる。

しかしさらに、この精神の証言は洞察や思惟とも結びつくこともある。この洞察は、それが感性的なものではないかぎりにおいて、ただちに思惟に属している。諸々の理由や区別があるということなどは、思惟規定すなわちカテゴリーとともにある活動性、あるいはそれらに従った活動性である」（VPR3, S.182-183）。

この引用ではまず「精神の証言」の内容が「歴史的なもの」と結びつきうるということ、そしてまたその形式が「思惟」の形を取ることもありうるということが述べられている。ヤコービ批判という観点においてさしあたり重要なのは、第二の点である。「直接知」の立場において「精神の証言」が「思惟」の形式を取るということとはありえなかった。なぜなら、その立場にとって思惟およびその典型的表現である哲学的論証こそが精神の直接的な自己関係を阻害するものとして捉えられていたからである。反対に、ヘーゲルはむしろこの「思惟」の活動においてこそ「媒介された直接性」が達成されると考える。それはすでに述べたように、対象を私のものであるとして捉える「追思惟」の本性であった。したがって「追思惟」こそヘーゲルの考える本来的な「精神の証言」にほかならないが、「精神の証言」という自己関係的構造そのもののなかにすでに「媒介された直接性」が表現されている¹⁵。

もうひとつ指摘しておかなければならないのは、第一の点、すなわち「精神の証言」の内容が「歴史的なもの」と結びつくことがある、という点である。この点もまた、あらゆる媒介を排除するとされる「直接知」の立場では考えられないことであった。精神が何において自己を見出だすか、ということは「直接知」においてはさしあたり問題ではない。むしろその自己関係の構造そのものが重要なのであり、ヤコービによれば、精神はそのつどの感覚において同時に神の存在の事実を享受していると考えられるのであった¹⁶。そこではもはやそれ以上の考察ないし探求は必要がないとされるのである。

それに対してヘーゲルはどのように考えるのであろうか。1827年の体系的に整備された宗教哲学講義において、彼は次のように述べている。

〔一方で〕歴史的なもの（Das Geschichtliche）はしたがってそのものとしては、表象（die Vorstellung）に対してあるものであり、他方で図像（das Bild）があるが、宗教とは、慣習的な意識にとって、慣習的な教育を受けた意識にとっては本質的にまさにそのような仕方で、さしあたり感性的に現前するような内容、時間において継起し、次いで空間において並列する行為と感性的諸規定の系列である。内容は経験的で、具体的であり、多様である。その結びつきは空間においては並列的で、時間においては継起的である（die Verbindung teils im Raum neben -, teils in der Zeit nacheinander）。しかし同時にこの内容は内的なものである。つまり、精神に作用するものはそこにある精神そのものである。主観的精神は内容のなかにある精神に対して証言を与えるのである（Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist,

der im Inhalt ist)。——さしあたり、この内容の中にある精神が意識にとって作り上げられていないような、暗い承認によってであっても。(VPR1, S.295)

1827 年講義では、宗教に関わる主観的規定が「神についての知」として、「直接知」、「感情」、「表象」、「思惟」として分節化される。この中で「表象」はさらに空間的な「図像」と時間的な「歴史（物語）」として整理される。まず「図像」は「そこで表象の主要的な内容、主要的な在り方が直接的な直観から取り出されているような、感性的諸形式」(VPR1, S.293)であるとされる。それらは感性的ではあるがそのものとしての意味を持つのではなく、むしろ「象徴的なもの、寓意的なもの」(ein Symbolisches, ein Allegorisches, ebenda.)として超感性的なものを迂回的に指示している。例えば『旧約聖書』「創世記」に記された「善悪についての智慧の樹」は、感性的なものとしての「樹」ないしは食べ物としての「実」を指示しているのではない、とされる (VPR1, S.293, 294)。

時間的な表象形式としての「歴史的なもの」もまた同様に象徴的性格を持っている。例えば「キリストの事跡」(VPR1, S.294)は、人間による行動と結果の物語として外面的、感性的性格を備えていると同時に、「神的な歴史」として、神の行いそのものの叙述であるとされる。ヘーゲルによれば、この二重性格は「神話」(VPR1, S.294)一般に見出される構造である。総括してヘーゲルは、「このようにして宗教においては多くの形式があるが、それらについて我々は、それらがただメタファーであるということを知っている」(VPR1, S.293)と述べている。すなわち宗教における叙述や表現は、たしかに感性的な表象でもってなされるが、その「本来的な意義」は別のところにある、ということである。

しかしそうだとすると、これらのシンボルや神話といったメタファーを神的なものとするのはどのような要素であろうか。ヘーゲルはメタファーであればどのようなものでも宗教的であると断言しているのだろうか。そうではない。ヘーゲルは、その認定こそまさに「精神の証言」がなすところのものだと主張しているのである。精神がある内容を、ほかならぬ自己のものとして証言するのである。注目すべきなのは、「精神の証言」なるこの事態が、ヘーゲル宗教哲学においては、これらの外面的な表象形式において働いているのであって、「直接知」における場合のように、精神の抽象的自己関係という内的な形式に限定されるわけではない、ということである¹⁷。自己に閉じ籠る主観性ではなく、世界史上において豊かに展開され、多様化された神話やシンボルにこそ、各時代の精神によって証言の与えられた神的なものが確認されるべきである¹⁸。この確信が、とりわけヘーゲルの宗教哲学第二部における諸宗教についての研究、および第三部におけるキリスト教研究の屋台骨として、彼の思索を支えているように思われる¹⁹。

4. 表象的形成の暗い場所としての「精神の証言」

ヘーゲルが宗教を哲学から区別するのは主に両者が備えている「形式」の違いにおいてである。すなわち大枠において宗教は「表象」を、哲学は「概念」を形式とすると規定されるのであるが、他方で内容の同一性が強調される²⁰。すなわち両者の対象は絶対的なものとしての精神であるとされるのだが、他方で「概念」ないし「思惟」こそ本来的形式であるとも言われる。いわば「精神の証言」の純粋なあり方、つまり「自己において媒介された直接性」としての「思惟」が哲学の基盤であると言える²¹。しかしそうだとすれば、哲学ないし哲学史研究に対して、宗教哲学の意義はどのように確保されるのであろうか。それは単に、哲学に対して否定的ないし二次的な役割しか持たないのであろうか。この点をさらに「精神の証言」論において求めることにしよう。

1823/24 年の哲学史講義では、宗教の核としての「精神の証言」が次の二つの点において特徴づけられている。第一に、すでに確認したように、「精神の証言」は精神の自己産出と自己開示の作用を術語化したものである。「宗教は人間における精神の証言である。この精神の証言は宗教の内容についての証言であり、この証言こそ宗教なのである。この証言は証言する。この証言することは同時に精神を産出することであり示すことであるが（dies Zeugnis bezeugt; dies Bezeugen ist zugleich ein Zeugen und Zeigen des Geistes）、というのも精神が存在するのは、それが自己を証言するかぎり、自己に向かうかぎり、だからなのである。精神が自己に向かうことにおいて、すなわちその証言において、精神は自己を産出し、自己を示すのである」（VGP1, S.175）。

注目したいのはむしろ、ここで付け加えられている、「神話」や「実定的なもの」に関するもうひとつの側面である。「第二に、この精神の証言は、精神の内密な自己意識であり、自己自身への自己の織り込み（das Weben seiner in sich selbst）であり、祈祷の内面性——すなわち意識が主観とそれに対立する客観との分離であるかぎり、本来の意識へと至らないような、覆い隠された意識（ein eingehülltes Bewußtsein）である。それゆえ精神は自らの区別へと決意し、ここで精神は自己自身をある客観へ、ある外的なものとなす。ここで生起するのは神話において現れているような諸形態である。ここではまた、史実的な諸形態が姿を見せる——それは実定的なもの（Positives）と呼ばれるものである」（ebenda.）。

要するに、「精神の証言」としての宗教は一般的に、先に「図像」や「神話」において確認したように、外的なものと神的原理が同居しているわけであるが、ここで新たに、この両側面が二重の形成作用として論じられているのである。「精神の証言」は一方で対象を自己のものとして証することによって対象そのものをまさに自己に面前するものとして生み出す、いわば「啓示」する作用を持つとともに、他方で自己を織り込み包み隠すこと

をする。宗教の生成は、「取り払うこと」(entkleiden, enthüllen)と「覆い隠すこと」(bekleiden, einhüllen)という二重の展開を独自に遂行しているのである。

しかしここで比喩的に語られている、「自己自身を自己へと織り込むこと」とは何を意味しているのだろうか。「神話」および「実定的なもの」がこの「織り込み」、「包み隠し」の産物であるとされている。そしてこれらの形成作用は「精神の証言」のひとつの側面である。先に引用した1827年宗教哲学講義を再び引用しよう。「主観的精神は内容のなかにある精神に対して証言を与えるのである。——さしあたり、この内容の中にある精神が意識にとって作り上げられていないような、暗い承認によって(durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist, der im Inhalt ist, für das Bewußtsein herausgebildet wäre)であっても」(VPR1, S.295)。「織り込み」の産物として、「神話」や「実定的なもの」は意識化される以前の、「暗い承認」によって形成された対象物であり、無意識的なシンボル、アレゴリーないしメタファーであるがゆえに、宗教哲学の持つ研究対象として、哲学研究に解消されざる固有性を有していると考えられる。それは感性的なセンスデータでも、哲学的な概念でもない。そのどちらにも還元できない、人間と時代精神によって凝集する、しかしそれ自身によっては見通すことのできない固有の形成物である²²。

宗教的諸表象の「暗さ」は概念的思惟の「明るさ」に比した表象能力の「暗さ」である。ヤコービは「精神の証言」におけるこの「暗さ」を理解せず、すべてを「明るさ」のもとで捉えた。それに対してヘーゲルの宗教哲学は、歴史的文化的形成に存在するこの「暗さ」と「暗さ」の持つ開示作用とをそのままに叙述するという課題を持っている。「精神の証言」概念に基礎づけられた独自の思想空間は、直観主義的宗教論を克服し、実定的なものを宗教研究の中心に据えるという方向を持つ。しかしそれによって文化的相対主義に陥らず、宗教哲学としての統一を保持しうるのは、諸宗教が絶対精神の自己展開の諸契機として位置づけられ、自己知としての性格を保持しているからだというのはたしかである。その結果として諸宗教の展開がひとつの系列において整理され、その完成としてのキリスト教が諸宗教から区別されることになる。

そうであるとしても、ここで注目したいのは、表象的な対象形成が思惟ないしは哲学に対して持つ意味である。はじめに『エンツュクロペディー』「予備概念」を参照して確認した「ポスト現象学」的思惟としての「追思惟」の理論は、経験的思惟の生成と構造を明らかにするものであり、その普遍性は対象が「私のもの」であるということを認めるという意味での自己関係を形成することで獲得されるのであった。しかしこの自己関係はすでに「表象」の段階で「私のもの」であるという刻印が対象に対して付けられるのであった。それに対して「思惟」はそのように刻印づけられた対象に「普遍性」と「必然性」を付与することで、独自に自己化する作用である。

もはや明らかなように、「表象」の段階で形成される対象との自己関係こそ、宗教論において「精神の証言」という概念において語られていたものである。「追思惟」論におい

ても、そして「表象」の自己関係を主題化する「心理学」の「表象」節（EZ3, §451-464, S.445-463）においても、主観的精神における対象形成の構造の叙述に限定されている。それに対して、「精神の証言」という語でそれ自体なかば比喩的に語られ、転用された「表象」の理論は宗教の事柄として歴史文化的に具体化される。要するに、文化的形成物を形成する「精神の証言」は宗教哲学的な「追思惟」が遂行される場なのである。この規定によって、「精神の証言」論は「追思惟」の対象である経験の所在を明らかにするとともに、「追思惟」の理論を歴史的文化的対象へと拡大するための基礎を担うものであったと捉えることができよう。

このように、ヘーゲルの考える、いわば「哲学的宗教史」の研究は、それを支える基盤としての「精神の証言」から性格づけられる。宗教哲学における「追思惟」は、実定性の実証主義的肯定でもなければ、その否定でもない。そこではむしろ諸宗教を諸々の「宗教」として、すなわちその開示と匿いの二重作用を宗教史独自のプロセスとして、統一的に記述することが求められているのである。

おわりに 「ポスト現象学」的パラダイムにおける『精神の現象学』と「宗教史の宗教哲学」の可能性

本稿の目的は、「追思惟」論を核として「精神の証言」論へと歴史文化的文脈に展開する思索の筋道を明らかにし、それを「後期ヘーゲル」における独自のものとして示すことにあった。「追思惟」においても、「精神の証言」においても、単に晩年において使用が本格化されるという意味で、「後期」の特徴をなすとの主張がなされているのではない。むしろ、両者とも『現象学』の前提が破棄されるところではじめて効果を得るものであった。

本稿ではとりわけ、「精神の証言」概念の批判的受容という観点から、「ポスト現象学」的思惟の宗教哲学における展開を探った。ヤコービ的「直接知」の批判において際立っていたのは、宗教的な表象は意識的に形成されたものではない、ということであった。むしろ意識以前のところで各時代の自己が「織り込まれ」るような形で作り上げられた「神話」や「実定的なもの」こそ、精神によって証言された宗教の事実なのである。だとすれば、そのようなものとして独自に形成される諸宗教の研究にとって、「意識の経験の学」は必然的な前提とはなりえない。

にもかかわらず、ヘーゲルが『現象学』第二版を企てたという事実は、「意識の経験の学」が導入的性格を除去してもなお、何らかの意義を残しているというヘーゲルの理解を

暗示している。とりわけ「精神」章および「宗教」章は、ヘーゲルの死によって書き直しはなされなかったわけであるが、歴史的事柄の展開と意識の形成が重なり合う叙述として、「エンツュクロペディー的体系」に組み込まれることのない、独自の位置を有している。おそらく「想起」（die Erinnerung）概念を鍵としつつ、この点に留意することで、『現象学』はなお読解の余地を残していると言える。

「精神の証言」概念もまた、これらの諸々の歴史を束ねる紐帯として機能している。偶然的な多様として現象する諸々の歴史文化的諸事象は、精神によって証言されたものとして正当化されることによって、はじめて統一的に理解される²³。たしかにここには、任意の現象に対してのみ「精神の証言」であるという正統性が与えられているのではないか、「概念の自己展開」として発展する精神についての哲学的理解が事象の探求に先立って前提されているのではないか、という批判が加えられる余地はもちろんある。しかし本稿がヤコービ批判を媒介することによって明らかにしたのは、ヘーゲルが宗教の啓示を、哲学的な「概念」とは異なった形成作用という側面から取り出している、ということであった。ヘーゲルによれば、宗教史の持つ統一力は、「表象」という形式において表現されるものである。この差異を形式的なものであるとして軽視することはできない。なぜなら、宗教史的「精神の証言」は、特有の「暗さ」によって、他には還元されない、精神が自己を「織り込む」こととして比喩的に語られた宗教史としての凝集力を独自に把握し記述することを要求しているからである。とすれば、「精神の証言」論の射程は、諸事象の統一性把握を目論みつつも、あくまでヘーゲル的な意味ではあるが、宗教史の独自性を保証するところまで及んでいると考えられる。

このように、ヘーゲルの精神概念は、宗教史的事実の形成作用が持つ暗い次元を、自己自身から原理的に排除することができない。とすれば、宗教的事実は、さしあたり、哲学にとって自身の正統性を保証する拠り所となるのではなく、哲学に対する不可避的な挑戦として現れるはずである。最終的に宗教と哲学はヘーゲルにとって内容の一致、形式の差異として位置付けられる。そうであるべきならばなお、ヘーゲル宗教史研究の課題は、表象の暗さを概念の明るさへと転換することではなく、宗教の歴史をそのものとして、哲学の内的な展開と外的な展開としての「論理学」と「哲学史」（EZ3, §13）へと関係づける作業が求められているのである。

その作業において、キリスト教を頂点とすることによって、宗教的多様性が彼の哲学へと奉仕するかのように恣意的な形で整備されているのではないか、という批判は、宗教史的立場からすれば正当なものであろう。とはいえ、ヘーゲルの思索において可能となつたいわば「宗教史の宗教哲学」を総体的に把握するためには、宗教史記述としての出来だけを論評するのでは不十分である。むしろ逆に、ヘーゲルが哲学の領域に宗教史的作業を持ち込んだことの意味に定位しつつ、新たな問題設定を行うことも可能であろう。すなわち、自律的であるべきはずの哲学的思惟にとって、諸宗教の事実とその不可避性は何を意

味するのか、というベクトルにおいて、その出会いにおいて生じているはずである「思惟の変容」ないし「再形成」という視点が、ヘーゲルの文化歴史的事象への取り組みに対する解釈においても導入されるべきなのではないだろうか。

この立場を容認することの是非は、しかしヘーゲル研究の場合、思惟の学としての「論理学」との関係をいかに解釈するかという問題に左右されるだろう。とはいえ少なくともここでは、多様の諸宗教からなる宗教史記述が、ほかならぬヘーゲルにおいて、哲学的思索に合流するとともに、哲学に突き付けられた中心課題として現れえた、ということは確認することができたわけである。そこには、哲学的思惟が（「証言」あるいは「証拠」としての）文化的諸現象に対して「居合わせ」であることを求めていく可能性が示されていた。とすれば、さらなる研究の課題として、後期ヘーゲルの努力の意義とその限界とを、ヴィーコからカッシーラーおよびブルーメンベルクへと至る「文化哲学」の歴史において位置づけ見定めるということも意味のあることであろう²⁴。加えて、ほかならぬヘーゲル哲学に対してこの視点提示を求めることには、哲学史研究の整理を越えて、歴史文化的諸学がもたらす諸成果と蓄積に対し、哲学的立場をなお放棄することなくどのように立ち会うことができるか、あるいはその立ち合いにおいて哲学に何が生じているのか、という課題に対して示唆するところがあるようにも思われる²⁵。

【凡例】

ヘーゲルからの引用は以下の全集および講義録選集に依拠し、引用に際しては略号を使用して指示する。

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg : Felix-Meiner, 1968ff.

『精神の現象学』 PhG

Phänomenologie des Geistes, Bd.9., hrsg von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, 1980.

「ヤコービ書評」 JR

Schriften und Entwürfe I (1817-1825), Bd.15., hrsg von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, 1990. I. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke.

『哲学的諸学のエンツュクロペディー』 第三版 EZ3

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Bd.20., hrsg von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992.

講義録

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg : Felix-Meiner, 1983ff.

宗教哲学講義、第一部「序論 宗教の概念」 VPR1

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. Bd.3., hrsg von Walter Jaeschke, 1983.

宗教哲学講義、第三部「完成した宗教」 VPR3

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion. Bd.5., hrsg von Walter Jaeschke, 1995.

哲学史講義、第一部「哲学史入門、東洋哲学」 VGP1

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie, Bd.6., hrsg von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1994.

哲学史講義、第四部「中世、近世哲学」 VGP4

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1825/26). Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd.9., hrsg von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, 1986.

『法哲学』からの引用は次の版を用いる。 GPR

Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7., Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986.

注

¹ Vgl. Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*. Bonn : Bouvier, 1982. キンマーレが「イエーナ体系」に固有の意味と「完結性」を見出だそうとしたのに対し、イエシュケは 1801/02 年冬学期のいわゆる「体系スケッチ」を後の体系構築上の基礎として捉えつつも、ベルリン講義録に見られる独自の変遷を無視することはヘーゲル自身の見解に反している、とする（ヴァルター・イエシュケ「ヘーゲルの体系」、山田有希子訳、『ヘーゲル哲学研究』、No.12、2006 年、pp.12, 13）。

² 幸津國生氏の発展史的研究はニュルンベルク期における体系構想の変化に着目して「現象学体系」から「エンツュクロペディー体系」への転換を追跡するものであるが、その作業を通して後においてもなお意識の導入的機能が「論理学」へと取り込まれる形で残存していることを明らかにしている（幸津國生「ニュルンベルク時代ヘーゲルの体系構想における意識・理念・実在」、久保陽一編『ヘーゲル体系の見直し』、理想社、2010 年、pp.119-137）。それに対して本研究は『エンツュクロペディー』における自己弁明を手がかりとし、ベルリン期における体系の独自性を捉えることを試みるものである。

³ 「思想の客観性に対する態度」節がどのような意味で「導入」として機能しうるかは、拙論（石川和宣）「学への導入としての思惟の歴史 —— 「思想(思惟)の客観性に対する態

度」についての考察」、『ヘーゲル哲学研究』、日本ヘーゲル学会編、16号、2010年、pp.126-138 参照。

⁴ 「追思惟」の概念がヘーゲルのベルリン時代に持っていた意義と機能については拙論「後期ヘーゲルの方法理念としての「追思惟」」、『哲学』、第63号、日本哲学会編、2012年4月、pp.217-232 参照。

⁵ 「学はそれ自身において純粹概念の形式を外化〔放棄〕し、概念が意識へと移行する必然性を含んでいる」(PhG, S.432)。

⁶ それは同時に「経験的諸学」の実証主義的態度に対する、哲学の権利要求でもあった(EZ, §12, 12Anm, S.52-54)。

⁷ 1827/28年哲学史講義序論の冒頭でヘーゲルははっきりと哲学史研究が哲学そのものへの「導入」(die Einleitung)となることを語っている(VGP1, S.277)。1823年哲学史講義草稿においてもまたこの発想はすでに見出だされる(VGP1, S.9)。

⁸ 『現象学』でも「証言」という語は見出だされる。例えば「B. 自己疎外する精神」「a. 啓蒙と迷信の戦い」(PhG, S.301)では、しかしながら偶然的、個別的な「史實的(historisch)証言」、権威による証言について語られている。後年の「精神の証言」はむしろその転倒として位置づけられる。

⁹ 1827年宗教哲学講義においては以下のように述べられている。「信仰は証言に基づいている。したがって根拠を持つ。しかし信仰の絶対的本来的根拠、ある宗教の内容についての絶対的な証言は、精神の証言であって、奇跡ではなく、外的で、史實的な証示でもない。ある宗教の真実なる内容はその証示のために、この内容が私の精神の本性に適していて、私の精神の要求を満足させてくれる、という自らの精神の証言を備えている。私の精神は自己自身について、自身の本質について知っている——これもまたひとつの直接知であり、永遠の真なるものについての絶対的な証示、信じることと呼ばれる確信の単純な、真実なる規定である」(VPR1, S.285)。

¹⁰ ヘーゲルによる「直接知」概念の使用は、例えば「信仰と知」(1802)におけるヤコービ論には見られないものであり、『現象学』においてはいくつかの用例があるものの、積極的な術語化を受けて活用され始めるのは1817年の「ヤコービ書評」以降である。したがってこの批判的哲学史的概念もまた、「精神の証言」と同様に、晩年のヘーゲルの言説においてはじめて有効な機能を獲得するものであると思われる。

¹¹ 1817年「ヤコービ書評」において、ヘーゲルはヤコービの著作『神事とその啓示について』(1811)に見られる「主観的契機の必然性」の強調を、「精神の証言」に結び付けている。「見ること(das Sehen)は見られる事物から生じてくるのではなく、聴取すること(das Vernehmen)は聴取されるものから生じるのではないし、自己(das Selbst)は他なるものから生じるのではない。他方で見えることはそれ自体としては無を見るのであり、聴取もただそれだけでは無を聴き取るのみである。自己もまた——自己自身に至るのではなく、我々是我々の存在を他なるものについて経験しなければならないのだが——精神は人間において神について証言するのみである」(JR, S.30)。

¹² 晩年の 1819 年、『スピノザ書簡』第三版の序言において、ヤコービ自身もまた「証言」の語を使い彼の考える「学」について規定している。「真の学は自己自身と神を証言する精神である」(Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist. Friedrich Heinrich Jacobi, Vorbericht 1819. in: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Hamburg : Meiner, 2000, S.316)。「精神の証言」としての「学」というこの規定はヘーゲルのヤコービ批判を超えたところにあるヤコービ思想の広がり、ないしはヘーゲルへの接近を示唆しているように思われる。

¹³ 1825/26 年宗教哲学講義における「ヤコービ」の節では次のように言われている。「このことは、とりわけルター派の教会においては信仰と呼ばれている。それは歴史的な事柄に対する信仰ではなくて、ルター派の信仰とは、精神そのものの信仰であり、何らかの内容ではなく、精神の実体的なものを聴取すること (das Vernehmen des Substantiellen des Geistes) である。直接的信仰を説く今日の理論によれば、「私は、私が身体を持つ、ということを通じて的に知っている、と信じている」ということが言われ、外的感官が信仰を産出するということを「信じること」と呼んではいるが、信仰ということの宗教的な意味こそとにかく絶対精神を知ることであり、直接的な現前を確信することなのである。宗教は人間にとって、精神の同一性の深い根である精神の証言によってのみ、真実である。精神は自己自身を指し示し、自己自身を顕示し、自己自身を証言する、[すなわち精神は、] 精神自身がその対象であるかぎり、この対象との統一についての意識を持っている」(VGP4, S.249)。

¹⁴ ヤコービ批判とそれに付随するヘーゲル自身のテーゼは「ヤコービ書評」(JR, S.14)、『エンツュクロペディー』「予備概念」「思想の客観性に対する第三の態度。直接知」(EZ3, §65, S.106-107, §69, S.110) および 1827 年宗教哲学講義第一部における「直接知と媒介知との関係」節 (VPR1, S.301-308) を参照。

¹⁵ 1824 年宗教哲学講義では、「精神の証言」の自己関係的構造としての「媒介された直接性」について以下のように述べられている。「信仰の真なる根拠は精神自身であり、精神による精神の証言であって、精神の証言とはまさに自己において生き生きとしたもの——自己におけるこの媒介 (ein in sich Lebendiges - diese Vermittlung in sich) である。認識とはこの解釈的開示 (Auslegen) なのである」(VPR1, S.238)。

¹⁶ ヤコービは『スピノザ書簡』第二版 (1789) の第七付録において次のように述べている。「超感性的なものが我々によって受け取られるのは、それが我々に与えられているという、すなわち「ある！」という事実以外の仕方ではない。この超感性的なもの、あらゆる存在者の存在者を、人は口を揃えて神と呼んでいる」(Jacobi 2000, S.289)。

¹⁷ 1825/26 年哲学史講義においては次のように述べられている。「それらにおいて人類が最高のものについての意識であるものを生み出したかぎりでの諸宗教は、それ自身で諸個人固有の精神の証言を持つ。そのかぎりでは諸宗教は実体的理性の最高作品である」(VGP1, S.247)。

¹⁸ 最終的に世界史もまた同様に「精神の証言」の層において考察される。すなわち世界史は「世界精神の証言」であると言える (z.B. VPR1, S.295)。

¹⁹ ヘーゲルが最も重視する宗教研究はしかしながら、客観的側面としての「祭儀」(der Kultus) についての研究である。「祭儀」についてここで触れることができないのは、紙幅の関係もあるが、とりわけ「精神の証言」との関連において年度ごとに微妙な変遷があるからである。1824 年講義では「祭儀」もまた「精神の証言」を基礎としている。「祭儀—

般はしたがって信仰あるいは精神の自己の本質についての、即かつ対自的に存在する精神についての証言（Der Kultus überhaupt also ist der Glaube und Zeugnis des Geistes von seinem Wesen, von dem an und für sich seienden Geist）である」（VPRI, S.248）。しかし 27 年度講義ではむしろ、「精神の証言」に代表される表象的理論的側面と、「祭儀」の属する実践的側面との区別が際立てられている。

²⁰ 1820 年哲学史講義草稿では次のように言われている。「それによって即かつ対自的に普遍的な内容がはじめて哲学に属するような形式とは、まさに思惟の形式であり、普遍的なものそのものの形式である。しかし宗教においてはこの内容が芸術によって直接的外的な諸直観に対して、さらに表象や感覚に対してある。意味は滋味深い心情に対してあるが、それはそのような内容を理解する精神の証言である」（VGP1, S.68）

²¹ 1827 年宗教哲学講義では端的に、「精神の証言の最高のあり方は、哲学というあり方である。それは概念が純粹にそのものとして自己からなんの前提もなしに真理を発展させ、発展させつつ認識し、この発展のなかで、またこの発展を通じて、真理の必然性を洞察するというあり方である」（VPR3, S.183）と言われている。

²² この発想を文化哲学史上において位置づけるのであれば、ジャンバティスタ・ヴィーコの「真理は作られたものである」（verum est factum）という真理観および『新しい学』において展開された「詩的諸学」（le scienze poetiche）の構想と比較することが可能である。Vgl. Giambattista Vico, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (la terza edizione, 1744), Milano : RCS Rizzoli, 1977.

²³ 「精神の証言」概念は哲学および哲学史研究においても機能している。1820 年哲学史講義草稿では、「理解（das Verstehen）」の絶対的条件として「精神の証言」が、「形而上学」との関連において位置づけられている（VGP1, S.71, 72）。ここで「形而上学」は各時代の精神に固有の、「理解」のための「精神的器官」（das geistige Organ）、あるいは諸々の直観や表象の「網目」（das Netz）的な諸関係を構成するものであるとされている。しかしこの議論はこの草稿だけに見られるものであり、こうしたかたちでの哲学史への接続が他年度の講義においても見出せるかどうかは検討を要する。

²⁴ Vgl. Ernst Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (1936). in: *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. ed. by Donald Phillip Verene, Yale University Press : New Haven and London, 1979, pp. 64-91. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) mit Kommentar von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2013.

²⁵ 「ポスト現象学」的に性格づけられた「哲学的諸学」のプロジェクトがどのような学問史的状況のもとで企てられたものであるかを調査することもまた残された重要な課題である。晩年のヘーゲルの戦略は、1800 年代のイエーナにおいて狙っていたものとは別の方に向けられている。それはかつてのカントやフィヒテ、シェリングとの対決によって形成されていた、哲学の内部闘争において機能するものではもはやない。1820 年代後半という新たな時代において、ヘーゲルが「現象学モデル」からの脱却と「ポスト現象学」的思惟の形成によって試みるのは、ある特定の哲学的立場というのではなく、むしろ非哲学的諸学、あるいは「経験的諸学」に対する哲学そのものの擁護なのだ、ということは、『エンツュクロペディー』12 節から理解することができる。